O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico

MARIZA G. S. PEIRANO

Os leitores de etnografias estão acostumados à empatia que todo antropólogo manifesta em relação ao 'seu' grupo, 'sua' tribo, 'sua' comunidade, sejam eles pacíficos pescadores da Melanésia, ou caçadores de cabeça das Filipinas. Como todo antropólogo sabe e reconhece, além de assegurar a autoridade e o direito como intérprete dentro do meio acadêmico, tais afirmações refletem também o resultado da relação existencial freqüentemente profunda e marcante que se desenvolve durante a pesquisa de campo. Aqui está a primeira diferença da recente experiência de Vicente Crapanzano: o antropólogo decide fazer uma pesquisa entre os brancos da África do Sul, cujo resultado é o livro publicado em 1985, *Waiting, the Whites of South Africa* [1].

Crapanzano não tem simpatia pelo grupo que estuda, ele não chega "neutro" na África do Sul, mas, como antropólogo, não aceita estereótipos fáceis. Conscientemente ou não, ele enfrenta, assim, o desafio de conciliar a ideologia do meio intelectual (ocidental, ou norte-americana) que condena o *apartheid* como uma das formas mais cruéis de discriminação social e a ideologia relativizadora da antropologia. É interessante, neste aspecto, mencionar que Crapanzano se interessou pelo tema exatamente em uma festa na Universidade de Harvard, na qual a entrada de um sul-africano foi saudada com enorme frieza. Crapanzano reagiu a ver no sul-africano um "inimigo", e a conversa que se seguiu foi o início do projeto de pesquisa [2].

1 CRAPANZANO, Vincent, *Waiting, the Whites of South Africa*. Nova Iorque: Random House, 1985. XXIV + 358 pp.
2 Cit. em *New York Review of Books*, 14 de abril de 1985.

Se a antropologia é a ciência da alteridade, diz Crapanzano, "precisamos reconhecer não só uma missão intelectual, mas também uma missão moral" (Crapanzano, 1985:47). Esta perspectiva (durkheimiana) levou-o à África do Sul, e o resultado foi o reconhecimento, primeiro, de que é possível se desenvolver uma certa simpatia mesmo pelos moralmente condenáveis — conclusão que ele reconhece como incômoda e confusa (:25) —; segundo, que é preciso reconhecer nas investigações da alteridade uma investigação "das nossas próprias possibilidades" (:47). Voltaremos a este ponto adiante. Por enquanto, basta notar que esta visão foi reforçada pelos próprios sul-africanos, alguns dos quais se ressentiram de que um americano viesse descobrir neles *his own underbelly* (:47).

Como problemática mais geral do livro, Crapanzano quer mostrar que "ser dominante em um sistema não significa dominar o sistema" (:21). Na verdade, tanto dominantes quanto dominados estão encapsulados no mesmo sistema. Para Crapanzano, o terror, a culpa, a alegria do poder e do consumo, tanto quanto o peso e o ressentimento da responsabilidade, os sentimentos de solidão, o desentendimento, são predisposições dos dominantes que precisam ser compreendidas para se entender a dominação (:23).

Se esta é uma visão que contraria o senso comum e a ideologia geral, ela é também pouco reconhecida entre os antropólogos, diz Crapanzano. Mesmo opostos ao senso comum, os antropólogos sempre tenderam a ver a estrutura de dominação a partir da perspectiva dos dominados e, paradoxalmente, ficaram sujeitos à mesma falácia. Neste contexto, o autor se propõe estudar, não a relação de dominação. mas o "discurso da dominação" (:26), em uma tentativa de ver o *apartheid* em sentido amplo, social e epistemologicamente. O autor procura, desta forma, fugir tanto da perspectiva estritamente legal, quanto da versão mais corriqueira que vê o afrikaner-reacionário e os ingleses-coloniais como caricaturas.

Para atingir este objetivo, Crapanzano escolhe uma pequena comunidade ao norte da Cidade do Cabo, à qual ele dá o nome fictício de Wyndal. Apesar de "atípica" — praticamente não havia negros na comunidade —, Wyndal é um dos povoamentos mais antigos da África do Sul[3]. Durante dois períodos, em 1980 e 1981, Crapanzano coletou histórias de vida de várias pessoas nesta pequena mas afluente comunidade. Apresentadas também sob nomes fictícios no início do livro como "As Pessoas de Wyndal" — o universo é consti-

3 Ver Coetzee, 1985, para uma crítica à escolha de Wyndal.

tuído de vinte e uma pessoas e seus parentes —, o que parece um "elenco"' é a seguir caracterizado profissional e racialmente e, às vezes, por religião.

O texto produzido como resultado da pesquisa é visto por Crapanzano como um "romance"': "Em estrutura, *Waiting* passou a me parecer um romance — romances, como o crítico literário Mikhail Bakhtine observou, são plurivocais em sua essência" (:xiii). Ao decidir dar a palavra aos entrevistados, Crapanzano procurou recuperar a 'qualidade barroca' característica da realidade social, e que é tantas vezes sacrificada na descrição etnográfica quando o autor se mantém preso a um "classicismo teoricamente inspirado" (:xiv). Aqui, a questão da linguagem torna-se crucial. Crapanzano chama a atenção para o fato de que, empregando as mesmas categorias sociais que o branco sul-africano, o observador facilmente escorrega na auto-descrição dos informantes. Assim, diz Crapanzano, "cada vez que uso um dos termos racistas — 'branco', 'de cor', 'asiático', 'negro', ou me refiro aos 'afrikaners' ou aos 'ingleses', eu participo de determinada constituição da realidade social que acredito ser moralmente repreensível e que, de qualquer forma, não faz justiça à realidade humana que ela se propõe representar" (:28). A linguagem deixa, assim, de ser uma questão, para ser um problema. Especialmente quando, como no caso da África do Sul, a própria manifestação do horror e do desgosto em relação à situação social é, como constatou Crapanzano, ela mesma um sintoma do sistema. É este horror e desgosto que, expressos em conversas diárias, paradoxalmente, permite a muitos sul-africanos viver uma vida tolerável (:23).

Embora naquele contexto o poder da linguagem atinja uma dimensão quase dramática, esta questão é central para Crapanzano também por outras razões. Na verdade, para se compreender *Waiting* como construção etnográfica, é necessário ver o livro como um dos mais recentes exemplos do que alguns consideram, nos Estados Unidos, uma preocupação "auto-reflexiva"' (Marcus, 1980), "dialógica" (Dwyer, 1979, 1982) e outros chamam, até mesmo, "pós-antropologia" (Clifford, 1986). Na verdade, esta nova tendência que surge na antropologia americana procura evitar rótulos, já que os autores se posicionam contra a idéia de um "gênero" ou "escola". Há uma aceitação tácita de que se trata de um desenvolvimento da antropologia interpretativa, mas a idéia dominante é que um trabalho deve influenciar, mas não necessariamente servir como modelo, para outro (Marcus, G. & M. Fischer, 1986:42). De uma perspectiva sociológica,

no entanto, é possível detectar-se um "grupo", através da ênfase em certas preocupações comuns, acesso a determinadas revistas, participação em conferências sobre tópicos específicos, etc.[4]

* * *

Apesar das nuances encontradas entre os diversos autores (ver especialmente Clifford e Marcus, 1986)[5], as novas propostas giram, fundamentalmente, em torno da ligação entre pesquisa de campo e construção de etnografias. Em outras palavras, chama-se a atenção para o fato de que a maneira como se *faz* etnografia/pesquisa de campo está intimamente ligada à forma como se escreve, ou melhor, se *constrói* etnografias como textos. Assim, estão intimamente relacionados na construção etnográfica a pesquisa de campo (incluindo, naturalmente, a escolha do objeto), a construção do texto e o papel desempenhado pelo leitor (Dwyer, 1982: 281).

Estas preocupações não são propriamente novas na antropologia. A diferença atual reside, primeiro, na conjunção de todos estes tópicos vistos como uma totalidade e, segundo, no contexto no qual estas preocupações ocorrem ou, de outra forma, no contexto que elas produzem. Diferentemente dos anos 60, quando os antropólogos constantemente detectavam 'crises' na disciplina, ou da procura de redefinição do métier dos anos 70, (Peirano, 1982, 1983), atualmente, a antropologia é simplesmente colocada em *questão*: questiona-se sua validade tanto quanto sua legitimidade como forma de conhecimento. É aqui que o termo "pós-antropologia" faz sentido: James Clifford, por exemplo, detecta um espaço novo, aberto "pela desintegração do 'homem' como *telos* de uma disciplina, e pelos desenvolvimentos recentes nas áreas da crítica de textos, história cultural, semiótica, filosofia hermenêutica e psicanálise" (Clifford, 1986:4).

Neste contexto, a linguagem volta a merecer uma atenção especial. De novo, é preciso lembrar que a dimensão literária nunca esteve ausente da antropologia, como atestam os trabalhos de autores

---

4 Críticas mútuas entre os autores, a publicação da maioria dos artigos em uma revista específica (*Dialectical Anthropology*), a realização de uma conferência sobre o assunto (ver nota seguinte) e a referência constante (geralmente crítica) a Clifford Geertz, reforça a imagem de um "grupo". Por exemplo, ver críticas às monografias de Rabinow e Crapanzano em Dwyer, 1982; críticas a Dwyer e James Clifford em Rabinow, 1985; críticas a Geertz: Rabinow, 1985:4; Clifford, 1983:132, Crapanzano, 1986; Fischer, 1985.

5 Este livro contém os trabalhos apresentados na conferência "The making of ethnographic texts", realizada em Santa Fé, em 1984.

clássicos, de Malinowski e Bateson a Lévi-Strauss e Geertz. No entanto, a questão da 'literaridade' da antropologia e, especialmente, da etnografia é hoje mais que uma questão de estilo. A dimensão literária diz respeito "à constituição dos objetos culturais, às maneiras com que fenômenos coletivos são configurados (desde as primeiras anotações até o resultado final) e às formas com que estas configurações 'fazem sentido' em determinadas formas de leitura" (Clifford, 1986:4).

Na pesquisa de campo, a questão da linguagem surge na substituição da noção de 'observação-participante' pela de "confronto etnográfico" [6]. Como freqüentemente ocorre na antropologia, ultrapassar uma abordagem pressupõe a sua incorporação: aqui, esta prática se manifesta em relação à perspectiva interpretativa de Clifford Geertz, vista como fundada em uma dimensão *contemplativa* da pesquisa de campo. A "Briga de Galos em Bali" é o alvo privilegiado das críticas: elas mostram Geertz eliminando o aspecto dialógico e situacional da interpretação, ele próprio "desaparecendo" do texto logo após o primeiro subtítulo. (Dwyer, 1979, Crapanzano, 1986:72). De forma diferente de Geertz, sendo concebida como "confronto", a pesquisa de campo resulta de e/ou em um diálogo, partilhando das características comuns a todos os encontros: ele é 'recursivo' — seu significado em qualquer momento depende daquele que o precedeu —; 'contingente' — o confronto pode ser interrompido a qualquer momento; e 'engajado' — no sentido de que é vinculado a forças específicas que transcendem atividades puramente pessoais (Dwyer, 1979:215).

Tal perspectiva levanta, naturalmente, como questão seguinte a transposição desta dimensão dialógica para o texto antropológico.[7]. Crapanzano em *Tuhami* e Kevin Dwyer em *Moroccan Dialogues* são os exemplos mais citados do novo estilo: o primeiro, dentro de uma perspectiva psicanalítica, descreve o seu encontro com o marroquino Tuhami; o segundo procura mostrar a literalidade e transparência dos diálogos com seu informante, também marroquino, Faqir Muhammad [8].

---

6 Tal perspectiva é discutida em Dwyer, 1979, 1982.

7 Este tema é discutido em Rabinow, 1985.

8 Respectivamente, Crapanzano, 1980 e Dwyer, 1982. Ver Dwyer, 1982 e Fígoli, 1985, para apreciações ao livro de Crapanzano. Ver Rabinow, 1985 para contundente crítica a Dwyer: "Esta monografia é (...) talvez o texto pós-estruturalista mais radical até o presente. Procurando alcançar uma transparência absoluta, eliminando toda ironia, Dwyer demonstra o argumento de Barthes em relação à futilidade de tais intenções" (:3).

Interessante notar que neste contexto, se Geertz tinha sido até então o principal alvo de crítica, ele é aqui recuperado na perspectiva de que etnografias são ficções. São ficções no sentido apresentado em *A Interpretação das Culturas* (Geertz, 1973) : não como falsidade, mas no sentido de 'algo feito', 'algo contruído'. A ênfase recai, então, no aspecto artesanal da construção etnográfica, abrindo-se espaço para criações e construções literárias que independem de definições do que seja arte, literatura, ciência ou história.

E é aqui, finalmente, que entra o leitor. Argumenta-se que na antropologia os discursos etnográficos tradicionais concebiam como "cultura" um objeto a ser descrito, um corpus estável de símbolos e significados a serem interpretados. Adere-se agora a uma definição de cultura temporal e emergente, na qual os códigos e representações são suscetíveis de serem sempre contestados. Daí surgem duas conseqüências: a primeira, que a etnografia passa a ser vista como tarefa experimental e ética; a segunda, que o leitor deixa de lado sua atitude passiva e é visto como, necessariamente, implicado no projeto de construção etnográfica. Quer aceitando, rejeitando, ou modificando a percepção do antropólogo, o leitor tem que se unir ao diálogo (Dwyer, 1979; Clifford, 1986).

Aceitando o papel concedido ao leitor, voltamos à etnografia de Crapanzano.

* * *

Em primeiro lugar, Crapanzano vê em Wyndal uma comunidade "cortada por classificações" (:19). "Raça" e "etnicidade" não são categorias negociáveis em Wyndal, mas categorias essenciais. Além das quatro categorias oficiais — determinadas no Ato de Registro da População de 1950, e que estabelece o grupo racial de cada indivíduo como 'branco', 'de cor', 'asiático' e 'negro' — os habitantes de Wyndal se classificam socialmente (e essencialmente) em termos de classe e idade. "Estas classificações, diz Crapanzano, permitem uma estereotipia mecânica e uma generalização promíscua; elas prescrevem o comportamento social e determinam uma distância social geralmente assustadora; elas provêm a base para o *apartheid* no seu sentido legal" (:19).

É, então. como um caso extremo da predisposição ocidental para a classificação e a categorização em termos essencialistas que o *apartheid* mostra suas raízes mais profundas. Quando aplicado a seres humanos, continua Crapanzano, "o pensamento essencialista eli-

mina o pequeno espaço de liberdade que fica no centro da nossa humanidade e permite que nos engagemos de uma maneira vital com nossos semelhantes" (:20).

Dentro desta visão particular do mundo, o universo é compreendido como composto de regras e leis da natureza, sujeitas a certas regularidades. As mudanças, neste sentido, têm que ser absorvidas sem que ameacem o sistema classificatório propriamente dito. Desta forma, mudanças são concebidas como "transformações", "evolução", "crescimento", ou "conversão", mecanismos mais compatíveis com um sistema classificatório essencialista.

Crapanzano chama a atenção para o fato de que a crítica do *apartheid* precisa levar em conta esta sua natureza, porque outras classificações podem se desenvolver a partir das mesmas raízes epistemológicas. Em Wyndal, os brancos mais sofisticados não falam de "raça", mas falam de "cultura", "etnicidade", "classe", "caráter". No fundo, o significado racista e essencialista permanece inalterado, levando à mesma tirania social e psicológica.

A pesquisa em Wyndal mostrou, também, a Crapanzano as diferenças e as semelhanças entre o grupo visto externamente como "os brancos da África do Sul": os afrikaners e os ingleses. Não só etnicamente, mas culturalmente, as duas populações brancas dominantes são hostis entre si, com orientações culturais bastante diferentes. De um lado, os afrikaners, 60% da população branca sul-africana, descendentes de holandeses, alemães e huguenotes do século XVII; de outro, os ingleses, 40% da população branca, descendentes da imigração inglesa do século XIX. Os dois grupos reagiram à pesquisa de forma diferente: em contato com Crapanzano, os afrikaners, imediatamente começavam contando sua história, sua vitimização pelos ingleses, a má-interpretação de que eram sujeitos no exterior. De forma diferente, invariavelmente, os ingleses se apresentavam como colegas informais do antropólogo, imediatamente passando a descrever os afrikaners.

Crapanzano encontrou em ambos os grupos diferenças marcantes em termos da concepção social de "pessoa" — entre os afrikaners, o grupo (e a nação) provê a identidade pessoal. Os indivíduos se vêem como membros de afiliações nacionais, raciais, étnicas, em partidos, religiões e tradições culturais. A identidade é determinada historicamente e não, simplesmente, em termos biográficos. De maneira diferente, os ingleses não se unem como grupo, mas apenas através de lealdades individuais. Crapanzano afirma que " 'a vaga comunhão' entre os ingleses sul-africanos não pode ser comparada ao

nacionalismo monolítico dos afrikaners" (:35). Enquanto os afrikaners se orgulham da língua que os identifica como sul-africanos (um monumento ao *afrikaans* foi erguido nos anos sessenta para comemorar o crescimento cultural e político dos afrikaners, cf. :34), os ingleses não partilham de uma visão homogênea do mundo, de uma interpretação da história, diz Crapanzano.

No entanto, ambos os grupos se aproximam e se assemelham quando o tema são os negros, no sentido da extraordinária insignificância que lhes concedem. Na verdade, os negros, simplesmente, não entram no discurso de identidade dos brancos em Wyndal. Trata-se aqui do fenômeno do *apartheid* psicológico, da ausência de reconhecimento do outro e da impossibilidade de uma apreciação real e concreta da subjetividade alheia. O negro "transforma-se em um objeto a ser manipulado e um objeto mítico a ser temido". Crapanzano acrescenta: "Ele não pode ser visto na sua humanidade" (:xxii).

Construir sua identidade em referência aos não-brancos seria, para os brancos de Wyndal, admitir a sua existência. Para a população branca, no entanto, os não-brancos são "opacos" — muito diferentes e muito distantes. A identidade dos brancos se forma por contraste com o outro grupo dominante — ou os afrikaners ou os ingleses. Crapanzano enfatiza novamente: "O *apartheid* é o produto de um racismo essencialista no qual pessoas de cor são consideradas na sua quintessência como diferentes dos brancos e não podem, como tal, entrar na formação da identidade branca de nenhuma forma significativa" (:39).

Além destas dimensões ontológicas — ou psico-ontológicas (:39) — do *apartheid*, uma orientação no tempo também aproxima os brancos de Wyndal (e, acredita Crapanzano, toda a África do Sul) — a espera. "Esperar" — ou "**waiting**" — implica uma orientação para um futuro limitado, um futuro que não se expande e que se fecha no presente. Para os brancos sul-africanos, o presente está sempre em posição secundária ao futuro.

Tal orientação tem como resultado a passividade, já que o futuro fica parado, na expectativa. É esta orientação de "espera" que, segundo Crapanzano, explica muito da vida do sul-africano branco: a espera faz com que as atividades cotidianas assumam desproporcional importância; a espera cria uma compulsão a contar histórias, a fantasiar; a espera leva à afirmação de um poder transcendente — "um deus, um espírito, um destino, que tomará conta de nós" (:44) —; a espera estimula a disciplina e o estoicismo (:44-5).

É verdade que os negros sul-africanos também partilham da espera, mas para eles a espera é esperança, enquanto para os brancos ela é o medo. Ao se concentrar no tema da "espera", Crapanzano diz que, propositalmente, deixa de falar sobre a angústia e a culpa que também atingem os brancos sul-africanos. A razão para esta decisão, segundo o autor, é que angústia e culpa implicam num componente metafísico e numa tensão melodramática que faria da experiência sul-africana algo mais elevado do que ela realmente é. Falar de "*waiting*" é falar da banalidade da experiência sul-africana, banalidade que não só desperta sentimentos de comiseração por parte do observador, mas também faz aflorar um sentimento comum de humanidade (:43). Aqui, Crapanzano parece seguir os passos de Geertz, na idéia de que é no contexto da "banalidade" própria de um grupo que está a possibilidade de se dissolver sua opacidade (Geertz, 1973:14).

* * *

Crapanzano desperta o interesse temático e o problema antropológico e ético nas primeiras cinqüenta das trezentas páginas do texto, que incluem a Introdução, o primeiro capítulo, "The Valley", e o seguinte, "Waiting", como o título do livro. A partir daí, surgem os problemas de construção etnográfica para um leitor-antropólogo.

Waiting é construído em 14 capítulos nos quais, exceto os dois primeiros e o último, depoimentos de informantes são agrupados por temas (correspondendo a cada capítulo) e por informante-personagem (segundo o elenco apresentado no início do livro). Os depoimentos seguem-se uns aos outros, intercalados apenas por subtítulos representados pelo nome do informante seguinte. A voz do autor surge esporadicamente, geralmente, para fornecer informações sobre eventos significativos da história da África do Sul, ou dados estatísticos, ou ainda, acontecimentos na vida dos informantes que ajudam o leitor a fazer sentido do depoimento apresentado.

Na medida em que Crapanzano promete um romance, ficamos decepcionados; na medida em que esperamos uma nova experiência de construção etnográfica, o desapontamento permanece: afinal, os depoimentos são oferecidos ao leitor sem discussão do contexto em que foram elicitados. Menos ainda temos conhecimento (exceto no final do livro) das questões que produziram tais respostas.

Naturalmente que os depoimentos são *respostas*, e este fato tem conseqüências específicas. No entanto, Crapanzano não ajuda o lei-

tor a reconstruir a totalidade da conversa. Se o encontro etnográfico é diálogo, *Waiting* nos oferece apenas um lado do encontro. O leitor igualmente desconhece a razão da presença constante e privilegiada do personagem "Hennie", um clérigo anglicano de origem afrikaner que, naturalmente, vê o mundo através de lentes religiosas. Hennie não é um sul-africano "típico" e, aparentemente, nem mesmo a empatia entre antropólogo-informante pode ser aqui invocada: Crapanzano diz que Hennie nunca entendeu completamente seus objetivos (:5); em outro momento, admite mesmo que nunca se convenceu que Hennie lhe dedicava alguma afeição especial (:209). Com Hennie como figura central, o leitor se pergunta até que ponto sua perspectiva religiosa não enfatiza desproporcionalmente esta dimensão na vida sul-africana.

Neste contexto, outros personagens, ou mais "condenáveis", ou mais "lúcidos", dão maior vivacidade e cor aos relatos. Como, por exemplo, o racista "Glen Ross", comentando que "deveria haver um Hitler em cada país", lamentando que só a sofisticação do mundo impede que tal aconteça. Ou "Zachary van der Merwe", desenhista em Joanesburgo, que vê o *apartheid* como o filho do racionalismo ocidental, mas que abdica de uma participação política efetiva, preferindo ser "uma nota silenciosa no falatório da sociedade", afetando-a apenas "através da qualidade das minhas intenções" (:315-6).

Outro aspecto refere-se aos títulos dos capítulos e à correspondência dos temas abordados. "The Past" refere-se ao sentido e orientação históricos dos brancos sul-africanos; "Political Consciousness" contém relatos sobre a guerra; "Workers" apresenta depoimentos sobre a relação entre brancos e homens de cor; "Overseas" contém o interessante tópico da geografia simbólica dos afrikaners. Interessante e significativo, no entanto, é observar que, se agrupados, os temas formam uma estrutura monográfica mais convencional: o livro inicia-se com a apresentação geográfica da comunidade ("The Valley"), prossegue com capítulos sobre a vida privada dos brancos de Wyndal ("Home", "Upbringing", "Marriage"), trata, a seguir, da esfera pública ("Political Consciousness", "Rhodesia"), para chegar ao que se convenciona chamar de cosmologia e religião ("Overseas", "Conversion', "Violence", "Workers", "Renewal") e, finalmente, termina com "The Future".

A esse respeito, é sugestivo o comentário de Stanley Tambiah sobre *Tuhami*, o livro anterior de Crapanzano, aclamado por sua inovação de estilo etnográfico. Lá, diz Tambiah, "é pertinente lembrar que Crapanzano alterna seus vívidos encontros e diálogos em *Tuhami*

com relatos 'objetivos' de ritos, instituições e costumes marroquinos no estilo etnográfico usual" (Tambiah, 1985:403). Crapanzano não esconde os seus dilemas: "Eu experimentei uma claustrofobia moral durante todo o tempo que estive na África do Sul. Procurei colocar entre parênteses o meu ultraje, a minha visão cínica, a minha tristeza, de forma a ser tão 'objetivo' quanto possível" (:24). Mas, então, ou aceitamos que certas situações morais e éticas afetam o antropólogo a ponto de vermos sua antropologia desaparecer, ou talvez tenhamos que conviver com o comentário feito de forma singela pelo escritor sul-africano J.M. Coetzee na crítica que faz a *Waiting:* "Talvez a antropologia funcione apenas na medida em que o informante permaneça ignorante dos tipos de significados que estão sendo lidos através do seu discurso" (Coetzee, 1985:3). Aqui, toda a problemática auto-reflexiva da antropologia volta à tona de forma contundente.

* * *

Vejamos os problemas: primeiro, Crapanzano quer ser tão " 'objetivo' quanto possível" (:24), mas sua perspectiva antropológica o leva a enfatizar a intersubjetividade (Crapanzano, 1980, 1986). Segundo, como antropólogo americano, Crapanzano foi estudar a estereotipia na África do Sul, objetivo que ele deixa claro para os informantes. Encontrou dois tipos de reação: uma, representada por relatos "públicos" (segundo a interpretação de Coetzee), e que constituem o material propriamente dito do livro. Coetzee aponta o fato de que os informantes estavam conscientes de representarem a África do Sul para um livro destinado a uma audiência internacional (Coetzee, 1985)[9]. A outra reação, à qual Crapanzano alude algumas vezes, foi a de ver a pesquisa como resultado de um modismo intelectual americano: "Os nossos problemas podem não ser tão sutis

9 Em março de 1986, o *New York Times Magazine* publicou um artigo de J.M. Coetzee intitulado "Tales of Afrikaners". Ao contrário de Crapanzano, os entrevistados e a localidade são reconhecidos por seus próprios nomes, incluindo fotografias. É inevitável a impressão de se tratar de uma resposta a Crapanzano, quando Coetzee enfatiza que "algumas horas de conversa não nos darão acesso 'ao afrikaner'. Prossegue: "O que temos aqui são trechos dos textos de quatro vidas, expressos (acredito) deliberadamente para serem documentados, em momentos particulares de quatro histórias de vida — fragmentos do texto de um discurso nacional, para serem lidos e avaliados junto a outros fragmentos a que se tenha acesso" (Coetzee, 1986: 21).

como em outros lugares, mas o fato de eles serem institucionalizados não faz com que sejam piores. (...) Todo mundo aponta o dedo para este país como se fosse um câncer. Mas a doença existe em outros lugares também. A África do Sul é apenas um assunto controvertido que está na moda atualmente" (:313).

Terceiro, quer consideremos *Waiting* um romance ou uma etnografia, em ambos os casos, na maior parte do livro, Crapanzano abre mão da interlocução e do contexto. Aparentemente, a tensão entre o papel do antropólogo-relativizador e do intelectual-ético resultou em uma paralisia do observador, ironicamente refletindo, de forma homóloga, o seu objeto de estudo. Na verdade, Crapanzano "desaparece" do texto, tanto quanto ele próprio havia anteriormente criticado Geertz em "A Briga de Galos". No entanto, ele não desaparece só como ator etnográfico (na medida em que dá totalmente a palavra aos sul-africanos), mas como sujeito teórico. É aqui interessante observar como, em casos extremos como este, o empirismo pode rondar o próprio filão da antropologia interpretativa. Fica, no entanto, o resultado positivo do papel político do livro e o seu impacto no meio acadêmico e intelectual. Mas esta especialização de objetivos não seria contrária à proposição fundamental de uma "auto-reflexão" antropológica? Não seria possível e desejável uma combinação dos dois aspectos?

O tema de *Waiting* é um desafio; um desafio em termos de pesquisa e em termos de construção etnográfica. Voltamos, então, para concluir, às questões levantadas anteriormente, combinando-as com uma breve apreciação do problema da "reflexividade" na nova etnografia experimental, de forma a contextualizar a opção feita por Crapanzano.

* * *

A problemática da auto-reflexão é o contexto do encontro etnográfico em si. São instâncias específicas de discurso, desenvolvidas a partir dos três personagens básicos: o antropólogo, o informante, o leitor, que formam o contexto da auto-reflexão e não, necessariamente, um "universo" particular ou uma "visão de mundo"[10]. Dos três personagens, a ênfase tende a recair no primeiro deles, conside-

10 Dwyer, 1979:216. Uma exceção é a perspectiva desenvolvida por Michael Fischer, que poderia ser chamada de "histórico-dialógica". Ver Fischer, 1980: crítica em Peirano, 1982. Mais recentemente, ver Marcus e Fischer, 1986.

rado até então inquestionado, já que a sua autoridade era garantida por definição. A problemática da antropologia auto-reflexiva difere, assim, de, pelo menos, duas tendências que, por razões heurísticas, podemos associar a uma preocupação "auto-reflexiva".

Na tradição francesa. por exemplo, o estudo do "outro", indiretamente, incide sobre um "nós", na medida em que se procura coordenadas teóricas não necessariamente "ocidentais" (embora ideologicamente enraizadas no ocidente), com o objetivo de se atingir, eventualmente, uma dimensão universal (Dumont, 1977). Nesta tradição — que remonta a Durkheim e Mauss, e que hoje tem seu expoente mais reconhecido em Louis Dumont —, o "nós" não se refere ao antropólogo como ator, mas à ideologia ou civilização do mundo (ocidental) que ele representa e incorpora, e tem como objeto primordial o estudo, de uma perspectiva comparativa, de valores sociais, também definidos como ideologia ou representações. Embora o livro de Crapanzano reflita a preocupação com um "nós", esta preocupação não se desenvolve como perspectiva teórica, mas como resultado político da pesquisa. No seu caso, foram os sul-africanos que, basicamente, impuseram tal colorido à investigação. É interessante notar, no entanto, que quando Crapanzano alude à "visão francesa", ele a representa como um reconhecimento de "uma investigação sobre as nossas *possibilidades*" (:47; minha ênfase).

Da mesma forma, a antropologia auto-reflexiva não é o resultado da perspectiva freqüentemente encontrada em países ideologicamente em processo de construção nacional, na qual a procura do auto-conhecimento surge como postura duplamente política e intelectual. O antropólogo neste contexto se defronta, simultaneamente, com dois "outros": a comunidade acadêmica internacional e o objeto-parte de sua própria sociedade, o desafio maior consistindo na combinação da auto-reflexão sociológica com o universalismo como valor ideológico da ciência [11]. A tensão política e intelectual observada no trabalho de Crapanzano surge em outro contexto: Crapanzano já se posiciona como membro da comunidade acadêmica internacional e a tensão advém do confronto da postura relativizadora da antropologia e da ideologia ocidental que defende "os direitos humanos".

Em suma, a nova tendência auto-reflexiva da antropologia difere daquelas mencionadas anteriormente em alguns aspectos impor-

---

11 Ver Gerholm e Hannerz, 1983: Peirano, 1985 e a estimulante literatura indiana sobre o estudo de "one's own society" (por exemplo, Béteille e Madan, 1975 e Srinivas et alii, 1979).

tantes: primeiro, embora nasça de uma crítica ao ocidente, ela não pretende um conhecimento do ocidente. Inicialmente, esta corrente se desenvolveu condenando o imperialismo intelectual ocidental e vendo na antropologia mais um instrumento de dominação no mundo moderno (Diamond, 1980) [12]. Deu lugar, em seguida, a um questionamento das formas de *discurso* produzidas no ocidente (Clifford, 1986). Em nenhum dos casos, no entanto, o conhecimento do ocidente foi objetivo primordial, mas um eventual (e desejável) resultado de pesquisa.

De outro lado, embora o encontro etnográfico seja o marco referencial da auto-reflexão, este encontro não é reconhecido como ele próprio constituindo-se em objeto de reflexão histórico-sociológica. É verdade que alguns autores apontam para a importância da especificação sociológica de "onde e por quem as formas discursivas são desenvolvidas" (Rabinow, 1985:8); outros chamam a atenção para o fato de que os textos sobre construção etnográfica "param exatamente onde o gênero etnográfico poderia ele mesmo ser questionado" (Webster in Rabinow, 1985:9). No entanto, a antropologia auto-reflexiva, preocupada com a constituição e a construção de etnografias, tem abdicado de ver no antropólogo, no informante e no leitor atores sociológicos. Tem abdicado, assim, do importante aspecto da auto-reflexão teórica e histórica da disciplina. Sem negar a importância da problemática do encontro etnográfico em si, somente a inclusão deste questionamento num contexto teórico mais amplo poderia, em última instância, abrir espaço para um diálogo maior entre os praticantes da disciplina. Este tipo de diálogo implicaria combinar os problemas do encontro etnográfico, a construção de etnografias e a reflexão teórico-sociológica [13]. As conseqüências da omissão teórica surgem quando nos defrontamos com um texto como *Waiting*.

O "desaparecimento" de Vincent Crapanzano em *Waiting* encontra aqui o seu contexto. Estamos frente à situação clara na qual o objeto de estudo e a posição ética e moral do antropólgo condicionam uma determinada forma de construção do texto. Como se dá esta construção? Dentro de uma problemática concebida como o encontro dialógico antropólogo-informante-leitor, Crapanzano se omite e deixa espaço para que o leitor encontre o branco sul-africano de

12 Interessante notar que a revista *Dialectical Anthropology*, que publicou a maioria dos artigos da antropologia "auto-reflexiva" nos últimos anos, é editada por Stanley Diamond.

13 Este parece ser o projeto do recente livro de Marcus e Fischer, 1986.

forma direta. Como antropólogo, prefere o silêncio, talvez na expectativa de que, desta maneira, sua voz política soe mais alto. Esquece, talvez, que a ausência teórica é também uma posição teórica. A pergunta que se coloca então é: quem é o leitor? quem é este terceiro elemento do diálogo etnográfico? para quem Crapanzano escreve *Waiting*?

Crapanzano diz que escreveu o livro para um público mais amplo que aquele limitado pelo meio acadêmico. Admite, também, que a academia norte-americana não favorece a criação de um espaço para o papel moral e ético que deveria ser reservado aos intelectuais. Ir à África do Sul foi, desta forma, uma maneira de se envolver moralmente com seu objeto de estudo [14]. Aos leitores, Crapanzano devolve a questão da estereotipia — desta vez, vis-à-vis os próprios sul-africanos.

Mas é justamente aqui que a questão sobre uma reflexividade da antropologia sobre si própria em termos sociológicos e históricos se torna necessária. Porque, se uma antropologia "teoricamente inspirada" (:xiv) pode não atingir leigos, uma antropologia-para-leigos pode ainda se considerar antropologia? Esta é uma questão que, justamente, uma nova concepção etnográfica deveria resolver. Se *Waiting* nasceu da insatisfação com a alienação do intelectual norte-americano; se Crapanzano pretendeu se realizar duplamente como intelectual-pensador e ator-político-moral, ao abdicar da sua voz como antropólogo e, ao mesmo tempo, ao predefinir o leitor como um público mais amplo, não terá ele, ironicamente, contribuído para perpetuar a dicotomia? A perspectiva moral da antropologia — que Crapanzano associa aos franceses — foi trazida para solo norte-americano, mas não produziu, em *Waiting*, a discussão antropológica, igualmente moral e política, sobre as implicações da ideologia (relativizadora) da própria antropologia no mundo moderno. Paradoxalmente, *Waiting* nos mostrou como é difícil enfrentar esta questão.

BIBLIOGRAFIA

BÉTEILLE, A. e T. N. MADAN (orgs). *Encounter and Experience: Personal Accounts of Fieldwork*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975.

CLIFFORD, James. On ethnographic authority. *Representations* 1-2: 118-46, 1983.

---

14 Comunicação pessoal.

————. "Introduction" In *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography* (J. Clifford e G. Marcus, orgs). Berkeley: The University of California Press: 1-26, 1986.

CLIFFORD, James e George Marcus (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography.* Berkeley: The University of California Press, 1986.

GOETZEE, J. M. Listening to the Afrikaners. *New York Review of Books*, 14 de abril, 1985.

————. Tales of Afrikaners. *New York Times Magazine*, 19 de março, 1986.

CRAPANZANO, Vicent. *Tuhami. Portrait of a Moroccan.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

————. *Waiting. The Whites in South Africa.* Nova Iorque: Random House, 1985.

————. "Hermes' dilemma. The masking of subversion in ethnographic description". In *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Etnography* (J. Clifford e G. Marcus, orgs.): 51-76, Berkeley: The University of California Press, 1986.

DIAMOND, Stanley. "Anthropological traditions: the participants observed". In *Anthropology: Ancestors and Heirs* (S. Diamond, org.). Haia: Mouton: 1-16, 1980.

DUMONT, Louis. *From Mandeville to Marx.* Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

DWYER, Kevin. The dialogic of ethnology. *Dialectical Anthropology* 4:205-24,

————. *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.

FÍGOLI, Leonardo. Uma proposta teórica do encontro etnográfico. *Anuário Antropológico*/83: 292-300. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

FISCHER, Michael. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

————. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico*/83: 55-72. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures.* Nova Iorque: Basic Books, 1973.

GERHOLM, Thomas e Ulf HANNERZ (orgs.). The shaping of national anthropologies *Ethnos* (1/2), número especial, 1983.

MARCUS, George. Rethoric and ethnographic genre in anthropological research. *Current Anthropology* 21 (3-4): 507-10, 1980.

MARCUS, George e Michael FISCHER (orgs.). *Anthropology as Cultural Critique.* Chicago: Chicago University Press, 1986.

PEIRANO, Mariza G. S. Além da descrição densa. *Anuário Antropológico*/80: 289-97. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.

————. Etnocentrismo às avessas. *Dados* 26 (1): 97-115, 1983.

————. O antropólogo como cidadão. *Dados* 28 (1): 27-43, 1985.

RABINOW, Paul, Discourse and power: on the limits of etnographic texts. *Dialectical Anthropology* 10 (1-2): 1-13, 1985.

SRINIVAS, M.N. (org.) *The Fieldworker and the Field.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

TAMBIAH, S.J. *Culture, Thought and Social Action.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.